

Carlos Pereda

**DIE MEXIKANISCHE PHILOSOPHIE
DES 20. JAHRHUNDERTS:
EIN ÜBERBLICK**

Die Rekonstruktion des unmittelbar Gelebten, der Annäherungsversuch an eine noch nachwirkende Vergangenheit, an der man selbst teilhatte ist prekär, denn man läuft leicht Gefahr, entweder in eine völlig parteiliche Vereinfachung oder lediglich in eine Namensauflistung zu verfallen; und dies insbesondere dann, wenn es sich um eine Geschichte der Ideen handelt. Es bieten sich zunächst mehrere Annäherungsarten an, die man mit Begriffen wie 'Chronik', 'Geschichte' bzw. 'Darstellung' benennen könnte. Unter 'Chronik' versteht man im Allgemeinen eine äußerliche Zeitabfolge von Begebenheiten: eine Aufzählung von Namen, Daten und Ereignissen, die chronologisch und möglichst ohne ausdrückliche Interpretation miteinander verbunden sind. Im Gegensatz dazu verlangt der Begriff 'Geschichte' mehr: eine Auswahl von komplexen Rekonstruktionen, Erklärungen und zuweilen sogar Wertungen. Geschichtsschreibung heißt die Vergangenheit zu rekonstruieren, erklären und mindestens teilweise zu bewerten. Anspruchsvoller als die Chronik, aber weniger präventiv als Geschichte ist das, was hier unter einer *Darstellung* der Vergangenheit zu verstehen ist, nämlich dem Leser mehr oder weniger unbekannte Ereignisse vorzustellen und einige subjektive Orientierungshilfen zu geben; etwa so, als stelle man eine Person vor, d. h. der Vorstellende vermittelt einen ersten Zugang zu einer Person durch die Darstellung seiner Hauptschwächen und -tugenden. Meine Annäherung an das was ich 'die Philosophie in Mexiko im 20. Jahrhundert' nenne, entspricht genau einer solchen Darstellung.

In diesem Sinne werde ich in einem ersten Schritt ein knapp gehaltenes Panorama quasi aus der Vogelschau der Arbeiten der mexikanischen Philosophen dieses Jahrhunderts skizzieren, ohne allerdings die aktuellsten Arbeiten zu berücksichtigen, danach werde ich einige wenige Gedanken über das 'allgemeine Klima' der philosophischen Arbeitsweise daran anschließen.

Erster Teil

Um diesen kurzen Bericht zu gliedern¹, unterscheide ich vier Phasen: die Generation der 'Gründer', die Generation der 'Verpflanzten' (*transterrados*), die 'Epoche der Blockbildung' und der 'Einbruch des Archipels'. Jede dieser Phasen ermöglicht einen spezifischen Zugang zum Verständnis einer philosophischen Generation, wenngleich natürlich oft Philosophen der vorhergehenden Generationen weiter arbeiten und wirken. Zusätzlich weise ich auf weitere zwei Einschränkungen dieses Beitrags hin: einerseits habe ich keine einheitliche Vorgehensweise bei der Vorstellung der Philosophen gewählt. In einigen Fällen werden ihre Ideen kurz zusammengefaßt, in anderen lediglich ihre Werke benannt. In allen Fällen geht es mir jedoch darum, Interesse an den genannten Denkern zu wecken. Andererseits ist der Beitrag eine Arbeit über professionelle akademische 'Philosophen'. Deswegen bleiben - bedauerlicherweise - die Arbeiten solcher bedeutender Essayisten wie Alfonso Reyes, Octavio Paz (vgl. Borsò, in diesem Band) oder hervorragender Naturwissenschaftler wie Arturo Rosenblueth oder Rúa Pérez Tamayo hier unberücksichtigt. Dies beinhaltet keinerlei Wertungen, sondern grenzt hier lediglich das Arbeitsfeld ein.

1. Die Generation der 'Gründer'

Die Geburtsstunde dieser Generation ist das Jahr 1910. Zuvor hatten drei Strömungen das mexikanische (und das gesamte lateinamerikanische) Denken beherrscht: die Scholastik des Vizekönigreichs Neu-Spanien, der Liberalismus der Denker der Unabhängigkeit und der von Comte und Spencer inspirierte Positivismus, dessen Einfluß Mexiko mit der Diktatur von Porfirio Díaz nicht nur zeitgleich war. Antonio Caso (1883 - 1946) und José Vasconcelos (1882 - 1959), waren dann die Protagonisten einer antipositivistischen

1 Eine erste und unvollständige Annäherung an das mexikanische Denken des 20. Jahrhunderts liefert Romanell (1954). Für eine umfangreichere Darstellung siehe Villegas (1985). Villegas' Arbeit beschränkt sich nicht nur auf die Philosophie, sondern gibt einen Überblick über die mexikanische Kultur, indem er die Literatur, Soziologie, Politik und den sozio-politischen Kontext darstellt. Fragmentarische Beiträge sind die von Villegas (1979), ders. (1988) und Salmerón (1991).

Reaktion in Mexiko. Beide waren Mitglieder des *Ateneo de la Juventud*, der zum Ausgangspunkt einer Erneuerung der mexikanischen Kultur wurde. Obwohl auf den ersten Blick zwischen beiden Gelehrten einige Ähnlichkeiten bestehen (beide beschäftigten sich weitgehend mit Fragen der Metaphysik; beide waren Rektoren der *Universidad Nacional Autónoma* in Mexiko (UNAM); beide beschäftigten sich intensiv mit dem 'Schicksal' Mexikos), waren sie doch zwei sehr unterschiedliche Persönlichkeiten im kulturellen Leben Mexikos.

Antonio Caso hinterließ ein außerordentlich umfangreiches und vielschichtiges Werk². Er verfaßte eine Reihe von Büchern, die sich mit der 'mexikanischen Frage' beschäftigten: *Discursos a la nación mexicana* (Reden an die mexikanische Nation, 1922), *México y la ideología nacional* (Mexiko und die nationale Ideologie, 1924), *Nuevos discursos a la nación mexicana* (Neue Reden an die mexikanische Nation, 1934) und *México, apuntamientos de cultura patria* (Mexiko, Anmerkungen zur nationalen Kultur). Gleichzeitig veröffentlichte er auch Bücher zu allgemeinen Themen wie: *El concepto de la historia universal* (Der Begriff der Weltgeschichte, 1923), *Los principios de estética* (Die ästhetischen Prinzipien, 1925) und *El concepto de la historia y la filosofía de los valores* (Der Begriff der Geschichte und die Philosophie der Werte, 1933). In seinem Hauptwerk *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (Die Existenz als Ökonomie, Uneigennützigkeit und Nächstenliebe) entwickelte er einen christlichen Existentialismus bzw. christlichen Subjektivismus. Zuerst 1916 erschienen als Essay, wurde es 1919 und 1943 schließlich stark revidiert. Folgt man Casos Philosophie, so lebt der Mensch abgesondert von der Umwelt, da er Subjekt und als solcher Urheber von Werten ist. Wie es der Titel des Buches schon nahelegt, werden der menschlichen Existenz drei Dimensionen zugeordnet. Die niedrigste Stufe, die des Ökonomischen, besteht aus von Effizienzdenken und instrumenteller Vernunft geleitetem, utilitaristischem Denken. Tatsächlich handelt jedes Lebewesen egoistisch. Der Egoismus, den Tieren unbewußt, dem Menschen vollkommen bewußt ist der Machtwille nach der Maxime 'höchster Nutzen bei geringster Anstrengung'. Die Kunst bricht mit dem Gesetz der geringsten Anstrengung. Sie verfügt sozusagen über eine 'angeborene Uneigennützigkeit'. Daher ist die uneigennützige Tätigkeit des Menschen, wie eben die ästhetische Kommunikation, eine Zwischenstufe der Existenz. Die höchste Stufe stellt jedoch die religiöse bzw. moralische Erfahrung dar, die Barmherzigkeit (Nächstenliebe) aus Opferbereitschaft und Liebe. Nach Casos Ansicht befinden sich die drei Dimensionen der Existenz

2 Eine ausführliche Darstellung der verschiedenen Phasen und Aspekte seines Gedankengebäudes findet sich bei Krauze de Kolteniuk (1985).

in einem widerstreitenden Verhältnis, dem Ursprung der moralischen Konflikte. Der Mensch ist nur frei und wirkliches Subjekt, wenn er bei Konflikten den moralischen und religiösen Kriterien den Vorzug gibt, d. h. für den größten Aufwand den geringsten Nutzen erzielt, also aus Nächstenliebe handelt. Die Nächstenliebe, bemerkt Caso, mündet in die Hoffnung.

Caso war eine relativ bekannte Persönlichkeit, aber José Vasconcelos³ übertraf seinen Bekanntheitsgrad bei weitem, seine Person löst damals wie heute heftigste Kontroversen aus. Nach mehrmaligem Exil wurde er 1914 Minister für das Erziehungswesen und 1929 als Kandidat für die Präsidentschaftswahlen nominiert. Vasconcelos greift einige der von Caso behandelten Probleme wieder auf, geht sie aber doch vollkommen anders an. Wie auch Caso polemisiert Vasconcelos gegen den Positivismus, doch statt ihn, wie Caso als Ideologie des 'Porfirismus' zu denunzieren, versteht er ihn in einem umfassenderen Sinne als ein Instrument der angelsächsischen, d. h. konkret der US-amerikanischen Expansion. Vasconcelos geht davon aus, daß der Positivismus eine Negation alles Mexikanischen ist.

Im Gegensatz zum angelsächsischen und französischen Rationalismus

gebührt es einer gefühlsbetonten Rasse wie der unseren, die Prinzipien einer Interpretation der Welt in Übereinstimmung mit unseren Emotionen festzulegen. Die Gefühle äußern sich weder in einem kategorischen Imperativ noch in der Vernunft, sondern in einem ästhetischen Urteil, d. h. in der Logik der Gefühle und der Schönheit.⁴

Um nicht auf die Vernunft in seiner Theorie gänzlich zu verzichten, verzichtet Vasconcelos darauf, die poetische und wissenschaftliche Welt miteinander zu verbinden und eine Synthese zu konstruieren. Er nennt dies den 'ästhetischen Monismus'. Monismus heißt, daß der Mensch und die Welt trotz aller Verschiedenartigkeit die gleiche 'Essenz' besitzen, wobei diese gemeinsame 'Essenz' nicht statische Materie, sondern Energie ist. Vasconcelos' spekulative Kosmologie beruht auf einem dynamischen Monismus, in dem die subjektive und die objektive Bewegung - obwohl wesensgleich - einen voneinander unabhängigen Rhythmus aufweisen. Aber es handelt sich eben um einen 'ästhetischen' Monismus. Die Ästhetik ist für Vasconcelos die adäquate verstehende Wissenschaft und gleichzeitig die höchste Lebensform. In der Ästhetik wird die Realität weder reduziert noch abstrahiert; der ästhetische Wert ist unersetzbar, einzigartig und bewertend.

3 Zu Vasconcelos gibt es eine umfangreiche Bibliographie. Zu seiner Philosophie siehe Vera y Cuspín (1979).

4 Vasconcelos 1967: 137.

Vasconcelos' ästhetischer Monismus versteht sich nicht nur als Ausdruck der ibero-amerikanischen Kultur, sondern auch als Beitrag zu Fragen der Universalität des Wissens. Eine gefühlsbetonte 'Rasse' wie die ibero-amerikanische muß sich laut Vasconcelos auf einer Philosophie der Emotion stützen. Da aber das Gefühl die höchste Eigenschaft des Menschen ist, behauptet Vasconcelos' Philosophie die Überlegenheit des Ibero-amerikanischen gegenüber dem Rest der Menschheit⁵.

Umstritten, aber eigentlich gar nicht so wichtig ist die Einordnung Samuel Ramos' (1897 - 1959) als letztem Vertreter der 'Gründer'-Generation oder als Mitglied einer Zwischengeneration. Auf jeden Fall gehört er in die Umgebung von Caso und Vasconcelos, jedoch gewissermaßen als Antipode zu den enthusiastischen Spekulationen der beiden genannten Denker. Sein erstes Werk, *Hypótesis* (1928), stellt in groben Zügen eine intellektuelle Autobiographie dar. In ihm geht Ramos auf seine Anleihen bei Caso und sein Bruch mit ihm, sowie auf die von Ortega, Heidegger, Scheler, Hartmann und Adlers Psychoanalyse erhaltenen Anstöße ein. Da Ramos einen abstrakten Universalismus vermeiden wollte, stützte er sich in seinem Buch *El perfil del hombre y la cultura en México* (Das Profil des Menschen und die Kultur in Mexiko, 1934) auf einige Ideen von Ortega und Adler, um damit die wesentlichen Charakteristika des Mexikaners aufzudecken. Während Caso und Vasconcelos eine 'Vision' aufzeigen, wie die Mexikaner sein sollen und welche glückliche Zukunft sie erwartet, lenkt Ramos sein Interesse auf die Vergangenheit und Gegenwart Mexikos. Nach Ramos ist die mexikanische Kultur im wesentlichen ein 'Derivat',⁶ welches ein schwerwiegendes Übel hervorgebracht hat: die Imitation alles Fremden als Ausdruck eines tiefen Minderwertigkeitsgefühls.⁷ Davon ausgehend nur läßt sich nach Ramos die Geschichte des unabhängigen Mexikos erklären: Sowohl die Konservativen als auch die Liberalen des 19. Jahrhunderts erlagen ihrer Neigung zur Imitation, die bis in das 20. Jahrhundert zu finden ist. Andere Schwächen des mexikanischen Charakters, die das allgemeine Minderwertigkeitsgefühl verstärken, sind die Apathie als indianisches und die Faulheit als spanisches Erbe. Der Mexikaner imitiert also nicht nur, um sein Minderwertigkeitsgefühl zu kaschieren, sondern auch aus Trägheit und Faulheit. Derartige Merkmale schält Ramos in

5 Vgl. Villegas (1979: 65 - 99), der Vasconcelos' philosophisches Werk richtig bewertet: "Vasconcelos Philosophie ist im wortwörtlichen Sinne eine affirmative Philosophie, weil sie keine Einwände zuläßt" (S. 90). An anderer Stelle heißt es: "Das philosophische System unseres Denkers ist Dogma und Mystik, von ihm bestimmt, Dogma und Mystik Iberoamerikas zu sein" (ebd.).

6 Ramos 1934: 7.

7 Ramos 1934: 11.

seiner Untersuchung über den *pelado* (Mexikaner aus der Unterschicht) heraus, der für Ramos in einem gewissen Sinne der Prototyp des Mexikaners ist, der zusätzlich noch machistisch und übertrieben patriotisch ist⁸.

Ramos' Philosophie ist bereits weit entfernt von einer von Caso und Vasconcelos vertretenen positiven und hoffnungsvollen Konzeption des Mexikanischen der Nächstenliebe als Imperativ oder des Ideals, daß "sich in der mestizischen 'Rasse' der Geist ausdrückt" (dem heutigen Wahlspruch der Nationaluniversität).

2. Die 'Transterrados'

Nach der Niederlage der spanischen Republik und dem Triumph des Franquismus Ende der dreißiger Jahre setzte eine große Emigrationsbewegung bedeutender spanischer Intellektueller nach Mexiko ein, in dessen Folge spanische Philosophen nach Mexiko kamen: José Gaos, Eugenio Imaz, Joaquín Xirau, Wenceslao Roces, Luis Recasens Siches, José María Gallegos Rocafull, David García Bacca, Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez u. a. Sie faßten in der mexikanischen Kultur Fuß und übten in der einen oder anderen Weise einen nachhaltigen Einfluß auf sie aus. Gaos äußerte dazu, daß er sich nicht als Emigrant, sondern als *transterrado* fühle, d. h. als 'Verpflanzter' innerhalb seiner Heimat. Gaos sprach daher auch nicht von 'Immigration', sondern von *impatriación* (etwa: Einverheimatung).

Die *transterrados* wollten in Mexiko fortsetzen, was Ortega in Spanien begonnen hatte: Protagonisten einer kulturellen Öffnung sein, d. h. einen Prozeß der Okzidentalisation und Modernisierung in Gang setzen. Von daher kann man sagen, daß diese Philosophen über ihre individuellen philosophischen Beiträge hinaus in ihrer Gesamtheit zu einer Professionalisierung der Philosophie beitrugen (eine intensive Lektüre der Klassiker und der traditionellen Primärtexte des philosophischen Kanons im Original, etc.). Damit gelang es ihnen, der Philosophie ein anderes *Image* zu verleihen: Philosophie sollte aufhören eine Angelegenheit der individuellen *Inspiration* sein, sondern zu einer strengen, wissenschaftlichen Disziplin ausgewiesener Spezialisten werden.

Im Rahmen eines kurzen Überblicks ist es leider nicht möglich, jeden der genannten Philosophen vorzustellen. Deshalb wird nur auf die beiden Philo-

8 Zu Ramos' Ansicht siehe Frost in Villegas (1988).

sophen näher eingegangen, die in Mexiko vielleicht den größten Eindruck hinterlassen haben: Gaos und Nicol.

José Gaos' (1900 - 1969) umfangreiches und vielschichtiges Gesamtwerk erreicht seinen Höhepunkt in den Schriften *De la filosofía* (Über die Philosophie, 1962), *Del hombre* (Über den Menschen, 1970) und *Historia de nuestra idea del mundo* (Geschichte unseres Begriffes der Welt, 1973) eine ideengeschichtliche Abhandlung. *De la filosofía* ist ein systematisches Werk über die Metaphysik und Erkenntnistheorie mit einem sprachanalytischen Ausgangspunkt. Die Analyse der philosophischen Sprache zielt darauf ab, die fundamentalen Konzepte der Philosophie herauszuarbeiten, die zwar Kategorien der Vernunft sind, in denen sich aber gleichzeitig der widersprüchliche Charakter der Vernunft ausdrückt. In diesem Sinne liegt der Hauptwiderspruch in der Alternative zwischen Realismus und Idealismus: Einerseits bin ich als Teil der Natur 'Objekt unter Objekten' und andererseits bin ich nicht Objekt wie andere Naturobjekte, weil ich frei bin, 'ich bin Subjekt und nicht Objekt'. Wie soll man sich bei dieser Alternative entscheiden? Gaos' Buch versteht sich als ein Versuch, "über die praktische Vernunft die reine Vernunft zu begründen".⁹ Die Worte, aber wirklich nur die Worte, mit denen diese Suche beschrieben wird, erinnern an Kant. Tatsächlich ist Gaos' 'Praktische Vernunft' nicht das universell-kategoriale kantianische Subjekt, sondern ein empirisches Subjekt. Und genau dieses empirische Subjekt orientiert sich in seinen Entscheidungen angesichts des genannten fundamentalen Subjekt/Objekt-Widerspruchs an nicht-vernunftgeleiteten, irrationalen Motiven. Daher ist die Philosophie letztendlich ein subjektives Bekenntnis, d. h. eine Philosophie mit subjektiven Wahrheiten.

In der Abhandlung *Del hombre* greift Gaos die Themen wieder auf, die er bereits in *De la filosofía* behandelt hat, akzentuiert sie jedoch anders. Sein Interpret Fernando Salmerón weist darauf hin, daß das philosophische Denken von Gaos erneut ansetzt bei der Phänomenologie des Ausdrucks, in der sie neue Aspekte bloßlegt, aber sie verkürzt die Darstellung der Kategorien der Realität und der theoretischen Philosophie zugunsten einer ausführlichen Darlegung der Kategorien der praktischen Vernunft und des Ursprungs aller Kategorien: der menschlichen Subjektivität. Die Analyse dieser Subjektivität erfährt eine Erweiterung und gipfelt in einer Theorie der Grenzen der Rationalität und der Funktion der Gefühle.¹⁰

Eduardo Nicol (1907 - 1990) schrieb verschiedene Bücher und Artikel, in denen er auf dem doppelt dialogischen Charakter der philosophischen Erkenntnis besteht: als parallelen Dialog mit den Philosophen der Vergangen-

9 Gaos 1982: 335.

10 Salmerón 1990: 16.

heit und denen der Gegenwart. Nach Nicol "können die historischen und die systematisch synchronen Ansätze nicht mehr voneinander getrennt werden. Die Macht des Faktischen zwingt zu einer 'binokularen Sichtweise'".¹¹ Dieser Ausgangspunkt führte ihn dazu, immer wieder die Geschichte der Philosophie von den vorsokratischen Ursprüngen bis zu Heidegger ausführlich zu bearbeiten. Obgleich nach Nicol alle Lösungen der traditionellen Metaphysik unbefriedigend sind, bleiben ihre Fragestellungen gültig, zum Beispiel das Problem der Freiheit. Für Nicol besteht eine innere Dialektik zwischen Freiheit und Notwendigkeit:

Das Unmögliche verweist immer auf das Mögliche. Somit ist die Unmöglichkeit, egal wie notwendig sie ist, niemals lähmend, sondern motivierend. Das Unmögliche steckt die Wege des Möglichen ab [...]. Der Mensch ist frei, weil ihm Grenzen gesetzt sind.¹²

Daher kann die Freiheit nur ein Attribut eines mangelhaften, notdürftigen und benötigten Seienden sein. Dies ist nur ein Beispiel für Nicols dialektische Versöhnungen traditionell entgegengesetzter Konzepte. Andere Beispiele wären: Vernunft vs. Leben, Individualität vs. Gemeinschaft, Tradition vs. Erneuerung, Wissenschaft vs. Weisheit und Theorie vs. Praxis.

3. Die 'Epoche der Blockbildung'

Die 'großen Blöcke', auf die hier Bezug genommen wird, sind: der 'Mexikanismus' oder besser der 'Lateinamerikanismus', der Marxismus, die Strömung, die man etwa 'metaphysische Tradition' nennen könnte und die 'analytische Philosophie'. Die spanischen *transterrados*, insbesondere Gaos und Nicol, gaben direkt oder indirekt den Anstoß für die Herausbildung dieser 'Blöcke'.

11 Nicol 1965: 27.

12 Nicol 1965: 285.

a) Der 'Lateinamerikanismus'

Aus Gaos' Lehre ergaben sich unterschiedliche Konsequenzen. Sein Denken, das dem Leitsatz Ortegas "Ich bin ich und meine gesellschaftlichen Bedingungen, und wenn ich diese nicht rette, rette ich mich auch nicht" folgte, kombiniert mit den mexikanischen Fragestellungen von Caso, Vasconcelos und Ramos, schuf die sogenannte Philosophie des Mexikanischen. Sie entstand im Kreis der Gruppe Hyperión, der Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgregor, Jorge Portilla, Luis Villoro und Fausto Vega angehörten. Diese Gruppe setzte sich mit dem Thema der nationalen Identität auseinander. Sie versuchten zu zeigen, daß die Philosophie von der Perspektive der Philosophierenden abhängig ist, in diesem Fall von den Mexikanern. Ortegas Perspektivismus, steckte - wie auch teilweise bei Ramos - gewissermaßen den Horizont der hier formulierten Fragestellung ab.

Von Anfang an wurde die Frage nach 'dem Mexikanischen' jedoch auf eine größere kulturelle Einheit ausgedehnt: 'das Lateinamerikanische'. Zu diesem Thema verfaßte gerade Leopoldo Zea ein einflußreiches philosophisches Werk. In einer ersten Phase schrieb er Abhandlungen zur Ideengeschichte, zu denen sein berühmtes Buch *El positivismo en México* (Der Positivismus in Mexiko) zu rechnen ist. Aber schon bald setzte er sich mit umfassenderen Fragen der Geschichtsphilosophie, insbesondere der amerikanischen Geschichte, auseinander. Beispiele dieser Phase sind u. a.: *En torno a una filosofía americana* (Über eine amerikanische Philosophie, 1945), *América como conciencia* (Amerika als Bewußtsein, 1953), *La filosofía americana como filosofía sin más* (Die amerikanische Philosophie als Philosophie an sich, 1969). Man muß in diesem Zusammenhang betonen, daß mit Zea eine Rückkehr zum Optimismus und zur positiven Bewertung 'des Mexikanischen' und im allgemeinen 'des Lateinamerikanischen' stattfand, die den enttäuschten Grundtenor Ramos' hinter sich ließ und die Haltung von Vasconcelos wieder aufgriff. Wie Vasconcelos versteht Zea die lateinamerikanische Geschichte als eine Fortsetzung, wenn nicht sogar als einen Höhepunkt der europäischen Geschichtslogik: was in der europäischen Geschichte lediglich Postulat bleibt, realisiert sich in der lateinamerikanischen Geschichte, wie beispielsweise die Idee der Universalität. Nach Zea ist der europäische Universalismus lediglich eine lokale (eurozentristische) Rechtfertigung zum Ausschluß anderer kultureller Strömungen. Im Gegensatz dazu kann sich Lateinamerika in und ausgehend von seinen Defiziten allem anderen gegenüber unbefangen öffnen:

Wir könnten sagen, daß der für uns scheinbar so charakteristische Mangel eigentlich nur ein Ergebnis des Bewußtseins ist, daß wir, die Lateiname-

rikaner, uns sehr viele kulturelle Strömungen aneignen müssen, um eine authentische Universalkultur zu erwerben.¹³

Aber diese Aneignung muß aufbauen auf dem, was wir schon sind. Daher ist eine 'Bewußtwerdung' notwendig, die zugleich historisch und philosophisch sein muß, um die menschliche Qualität zu entdecken, die der Okzident Lateinamerika abgesprochen hat: Seit der Entdeckung hat Europa auf Amerika die unterschiedlichsten Vorstellungen projiziert (die spanische Herrschaft über Amerika war zugleich politisch, gesellschaftlich und geistig). Um sich von diesem Joch zu befreien, ist es nötig, daß Lateinamerika zu sich selbst findet und die eigene Stimme "aus seiner Marginalität und der Barbarei heraus" erhebt, um es mit dem Titel eines der letzten Bücher Zeas auszudrücken.

Was die Rezeption Zeas angeht, so lassen sich zwei Strömungen unterscheiden: einmal diejenigen, die sich vorwiegend mit der Geschichte der Ideen in Mexiko und Lateinamerika und deren sozio-politischem und kulturellem Hintergrund beschäftigen. Zweitens diejenigen, die an der Erarbeitung einer geschichtsphilosophischen Logik und Bestimmung lateinamerikanischer Geschichte interessiert sind.

Zur ersten Gruppe zählt Abelardo Villegas, der ausführlich und häufig die Ideen und Ideologien in der Geschichte Mexikos und ganz Lateinamerikas analysiert hat. Er beschäftigte sich mit dem kulturellen und sozio-politischen Kontext, in dem diese Ideen entstanden. Neben den schon in den Anmerkungen zitierten Arbeiten über die mexikanische Philosophie verfaßte Villegas auch Schriften über Lateinamerika wie z. B.: *Panorama de la filosofía ibero-americana actual* (Panorama der zeitgenössischen ibero-amerikanischen Philosophie, 1963), *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano* (Reformismus und Revolution im lateinamerikanischen Denken, 1972) und *Cultura y política en América Latina* (Kultur und Politik in Lateinamerika, 1978).

Der geschichtsphilosophische Ansatz Zeas läßt sich bei der zweiten Strömung in der sogenannten 'Philosophie der lateinamerikanischen Befreiung' wiederfinden. In Mexiko wird diese Konzeption von Enrique Dussel und Horacio Cerutti Guldberg vertreten. Für beide - freilich von unterschiedlichen Standpunkten aus - besteht die Hauptaufgabe der Philosophie darin, sich die Sichtweise des Unterdrückten und Armen anzueignen und davon ausgehend Kritik an den herrschenden Ungerechtigkeiten zu üben. Die Philosophie der 'lateinamerikanischen Befreiung' macht auf zwei Bereiche aufmerksam,

13 Zea 1953: 30.

die in der Philosophie von Zea und Villegas kaum ins Gewicht fielen: die christliche Theologie und den Marxismus.

b) Der Marxismus

In Mexiko hatte man von Marx und seinen politischen Ideen seit der Gründung der Ersten Internationale gehört. Aber der erste Mexikaner, der sich in den zwanziger Jahren theoretisch mit den Marxschen Ideen auseinandersetzte, war Vicente Lombardo Toledano (1894 - 1968¹⁴). Bereits in den dreißiger Jahren hatten einige marxistische Ideen in die Gewerkschaften und sogar in die aus der mexikanischen Revolution hervorgegangenen Regierungen (oder zumindest in ihre Rhetorik) hineingewirkt. Zwischen Lombardo und Caso brach Ende 1933 eine Polemik über die Philosophie, den Marxismus und die Universität aus, die bis Ende 1934 andauerte und die gesamte kulturelle Landschaft Mexikos bewegte. Im September 1933 forderte der 'Erste Mexikanische Kongreß der Universitätsangehörigen', daß die mexikanischen Universitäten dazu beitragen sollten, das kapitalistische Regime durch ein sozialistisches zu ersetzen, indem sie eine materialistische und wissenschaftliche Philosophie lehren. Caso widersetzte sich dem entschieden, verstand er die Universität doch als eine 'moralische Instanz', die offen und pluralistisch sei und deswegen die Freiheit der Lehre garantieren sollte. Caso vertrat die Position, jede Theorie sei vorläufig, es gebe mehrere sozialistische Projekte, und nicht nur ein einziges. Aus diesem Grunde sehe er nicht ein, weshalb an der Universität nur ein Projekt, der Marxismus und nicht die anderen gelehrt werden sollten. Lombardos Antwort darauf war entschieden: die Lehrfreiheit im Sinne Casos sei ein Begriff des bürgerlichen Individualismus, der sich vorgeblich aus dem 'Naturrecht' ableitet. Dem widerspricht die Vorstellung, daß das Individuum ohne Gemeinschaft nicht existieren kann und daß sich von daher das Wissen dem Urteil der Gesellschaft auszusetzen habe. Mit dem Gegensatz 'subjektive Gewissensentscheidung' vs. 'obligatorische Lehre des Marxismus' ließe sich der Disput zwischen Caso und Lombardo betiteln. Aber trotz des Eifers der Disputanten hatte keiner der beiden eine ernsthafte Kenntnis des Marxischen Werkes aus erster Hand. Die philosophische Rezeption dieses Werks im eigentlichen Sinne begann erst

14 Eine intelligente Darstellung von Lombardo Toledanos Position und im allgemeinen der Vertreter der als 'die Sieben Weisen' bekannten Generation von 1915 findet sich bei Krauze (1976).

mit der Veröffentlichung des 'Kapitals' in der Übersetzung von Wenceslao Roces durch den Verlag *Fondo de Cultura Económica* im Jahre 1946 (mit einer zweiten Auflage 1959). Im Verlauf der sechziger Jahre drang der Marxismus dann auch mit aller Kraft in die mexikanische Philosophie ein. Ausdruck davon sind die Texte zur dialektischen Logik von Eli de Gortari (1918 - 1991), und vor allem das umfangreiche Werk von Adolfo Sánchez Vázquez, der 1967 seine Schrift *Filosofía de la praxis* (Philosophie der Praxis) veröffentlichte. Schon zu Beginn benennt Sánchez Vázquez seine Absicht: "Das vorliegende Werk soll die Praxis als eine materielle Aktivität des Menschen bewußt machen, die Natur und Gesellschaft in Richtung auf eine humane Welt verändert".¹⁵

Mit dieser Überlegung will der Autor zur Auflösung einer typisch negativen Haltung in der mexikanischen Geistes tradition gegenüber der materiell-produktiven Praxis beitragen: Der Mensch realisiert sich nicht nur in der Theorie, vielmehr muß er zutiefst als ein theoretisch-praktisches Wesen verstanden werden. Daher ist die menschliche Befreiung eng mit der Möglichkeit verbunden, die materielle Produktion rational zu organisieren. Dies ist abhängig von der Produktionsweise und den Produktionsverhältnissen unter denen organisiert werden soll. Nach Sánchez Vázquez ermöglichen nur sozialistische Produktionsverhältnisse eine materielle Produktion, die nicht Quelle von Sklaverei und Entfremdung ist. Nur der Marxismus ist für den Autor eine wahre Philosophie der Praxis. Er darf dabei weder mechanistisch noch szientistisch sein. Es überrascht deswegen nicht, daß Sánchez Vázquez von dieser Position her den großen - bisweilen sich bis zum Delirium steigenden - Einfluß des französischen Marxisten Louis Althusser in den siebziger Jahren bekämpfte. In diesem Zeitraum war Althussters Marxismus-Interpretation nicht nur in Mexiko, sondern in ganz Lateinamerika sehr weit verbreitet. Unter den jungen Althusserianern von damals ist der brillante Carlos Pereyra (1940 - 1988) eine Ausnahme. Nach einem Enthusiasmus für Althusser in jungen Jahren begann Pereyra aufgrund seiner Begabung und seiner hohen Urteilskraft, dessen erkenntnistheoretischen Prämissen zu widersprechen. In seiner letzten Schaffensperiode vertrat er eine politische Position mit sozialdemokratischer Ausrichtung, die in eine klarsichtige und energische Verteidigung der Demokratie mündete¹⁶.

15 Sánchez Vázquez 1973.

16 Eine Auseinandersetzung mit der Philosophie C. Pereyras ist im Kapitel "Teoría y praxis" von Pereda (1987) zu finden.

c) Die 'metaphysische Tradition'

Im Gegensatz zu den anderen 'Blöcken', die man als 'positiv definierbare Blöcke' bezeichnen könnte, da sie sich über gewisse gemeinsame Ideale positiv charakterisieren lassen, handelt es sich bei dem nachfolgenden Block um einen in diesem Sinne 'negativ definierbaren Block'. Seine Anhänger haben überhaupt nichts miteinander gemein - außer eben ihrem Widerstand gegen die anderen Blöcke. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit werden vier dieser 'Widerständler' vorgestellt.

Eduardo García Maynez' philosophische Anfänge gehen auf die Wertphilosophie Schellers und Hartmanns zurück. Später wandte er sich einer formaleren, auf die Rechtsprechung angewandten Ontologie zu. Er beschäftigte sich mit Fragestellungen der juristischen Logik und mit der analytischen Philosophie. Als seine Hauptwerke gelten: *Introducción a la lógica jurídica* (Einführung in die Logik des Rechts, 1951), *Ontología formal del derecho* (Formale Ontologie des Rechts, 1953) (diese Abhandlung ist ein Versuch der Aufstellung einer gültigen Axiomatik für das Recht schlechthin), *Lógica del juicio jurídico* (Logik des juristischen Urteils, 1956) und *Lógica del concepto jurídico* (Logik der Rechtsbegriffe, 1960).

Der Jurist, Philologe und Philosoph Antonio Gómez Robledo, der sehr vielseitige Schriften verfaßte, kann vielleicht am besten als ein 'christlicher Humanist' beschrieben werden. Als ausgezeichnete Kenner der griechischen Sprache und Philosophie schrieb er so bedeutende Abhandlungen wie: *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* (Essay über die intellektuellen Tugenden, 1957) und *Sócrates y el Socratismo* (Sokrates und der Sokratismus, 1966). Aber Gómez Robledo beschränkte sich nicht ausschließlich auf das Studium der klassischen Antike. In *Política de Vitoria* (1946) setzt er sich mit den Erörterungen des spanischen Humanisten zum Begriff der Legitimität auseinander. Die Veröffentlichung *Idea y experiencia de América* (Idee und Erfahrung Amerikas, 1958) ist Ergebnis eines reichen Erfahrungsschatzes des Philosophen, Juristen und Diplomaten. Schließlich verfaßte er Schriften über Dante, die Ästhetik Thomas von Aquins und Umberto Eco sowie über die Husserl-Schülerin Edith Stein.

Ramón Xirau (der Sohn Joaquín Xiraus) schrieb außer Lyrik in katalanischer Sprache mehr als 30 Bücher und widmete sich in seinen Schriften der Philosophie und ihrer Geschichte, der Dichtung und Phänomenen, die wir die 'Erfahrung des Göttlichen' nennen können. Xirau entwickelte eine 'Metaphysik des Daseins (*presencia*)', die erstmals in seinem Frühwerk *Sentido de la presencia* (Sinn des Daseins, 1953) auftaucht; in den Abhandlungen *Palabra y silencio* (Wort und Schweigen, 1968) und dem kürzlich er-

schiedenen *El tiempo vivido* (Die gelebte Zeit, 1985) baut er sie dann aus. Das zuletzt genannte Werk sind Gedanken über das Dasein, das Reden und das Schweigen, die 'Ideen' und die 'Nicht-Ideen', das Wissen und das Geheimnis. Für Xirau ist die Realität eine beständige Gesamtheit vielfältiger und unterschiedlicher Seinsweisen, aber immer 'Daseiendes: 'alles' ist da, weil Gott in 'allem' ist. Außer in seinen philosophischen Schriften ist seine 'Metaphysik des Daseins' ebenso in der enormen Anzahl seiner Arbeiten über die spanische und katalanische Dichtung - von Sor Juana und Octavio Paz bis hin zur jüngsten Lyrikergeneration - zu spüren.

Juliana González, Lieblingsschülerin von Eduardo Nicol, knüpfte an die Fragestellungen ihres Lehrmeisters an. In ihrer ersten Schrift *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol* (Die dialektische Metaphysik Eduardo Nicols, 1981) rekonstruiert und bewertet sie Nicols Philosophie. Ausgehend von der von ihm eröffneten Denkweise suchte Juliana González nach einer ontologischen und dialektischen Begründung der Ethik. Mit dieser Arbeitsperspektive setzt sie sich in der Veröffentlichung *El malestar en la moral* (Das Unbehagen in der Moral, 1986) zunächst mit Freud auseinander. Die Schrift *Ética y Libertad* (Ethik und Freiheit, 1989) ist schließlich ein wohldurchdachter Abriss der abendländischen Ethikdiskussion, die bei Heraklit beginnt und bei Sartre endet, ohne Schriftsteller wie Dostojewskij und Kafka auszuschließen.

d) Die analytische Philosophie.

Wie bereits erwähnt, hatten einige Schüler Gaos' die sogenannte 'lateinamerikanische Philosophie' entwickelt, wieder andere aber hatten den entgegengesetzten Weg eingeschlagen¹⁷. Villoro, der seinen philosophischen Werdegang als Mitglied der Gruppe 'Hyperión' begann, entfernte sich im Laufe der Zeit von diesen Fragestellungen. Zusammen mit Alejandro Rossi und Fernando Salmerón führte er die analytische Philosophie in Mexiko ein. Villoro und Rossi rechtfertigten ihren Vorstoß in einer berühmten Debatte¹⁸

17 A. Gaos beschäftigte sich niemals ausführlich mit der analytischen Philosophie. Aber sein semantisches Interesse am frühen Husserl brachte doch seine Schüler dazu, sich für die analytische Philosophie zu interessieren.

18 Siehe dazu: "Sentido actual de la filosofía en México", *Revista de la UNAM* 5, México D. F. (1968). Eine andere frühere Verteidigung der analytischen Philosophie ist in: *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía* 1, (1967), deren Herausgeber Villoro, Rossi und Salmerón sind.

damit, daß sie die Einführung professioneller Techniken in die Philosophie als außerordentlich dringend erachteten: die Philosophie müsse aufhören, eine 'individuelle Erfindung' oder 'historischer Ausdruck einer Gesellschaft' zu sein. Sie sollte, wie die übrigen Wissenschaften, nach strengen Forschungsmethoden arbeiten: eine Wissenschaft von Fachleuten für Fachleute.

Zweitens meinen sie, daß es in der Geschichte des mexikanischen Denkens nur wenig oder nichts gäbe, das es zu bewahren gelte. Villoro äußerte sich folgendermaßen:

Wer folgt mittlerweile Vasconcelos' 'ästhetischem Monismus', Antonio Casos 'Existentialismus der Nächstenliebe'? Auch die Strömung der 'Philosophie des Mexikanischen' bildete keine Schule [...]. Die jüngeren Generationen folgten Caso, Vasconcelos oder Ramos nicht nach; nicht aus Ablehnung des Eigenen oder einem Sinn für die Nachäffung, sondern weil sie in ihnen nicht die wissenschaftliche Strenge und das hohe Argumentationsniveau anderer Philosophen antrafen.

Das philosophische Werk Luis Villoros ist bedeutend und breit.¹⁹ Zunächst schrieb Villoro zwei Abhandlungen über die Ideengeschichte: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (Die Höhepunkte des mexikanischen Indigenismus, 1950) und *Proceso ideológico de la revolución de independencia* (Ideologischer Prozeß der Unabhängigkeitsrevolution, 1953). Im Anschluß daran verfaßte er eine hervorragende Monographie über einen klassischen Philosophen: *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (Die Idee und das Sein in Descartes' Philosophie, 1963). Parallel zu dieser Untersuchung schrieb Villoro eine Reihe von Aufsätzen, die in zwei Aufsatzbänden zusammengefaßt wurden: *Páginas filosóficas* (Philosophische Blätter, 1962) und *Estudios sobre Husserl* (Studien über Husserl, 1975). Der erste Band endet mit dem Essay *La crítica del positivismo lógico a la metafísica* (Die Kritik des logischen Positivismus an der Metaphysik) und der zweite mit einer Rezension, deren Titel lautet: *Fenomenología y filosofía analítica* (Phänomenologie und analytische Philosophie). Beide Arbeiten sind eine Vorstufe für sein bis heute bedeutendstes Werk *Creer, saber, conocer* (Glauben, Wissen, Erkennen, 1982), das eine Abhandlung über die Erkenntnistheorie im Sinne der strengsten analytischen Tradition ist, dabei aber einige Beiträge der Phänomenologie einbezieht. In diesem Buch geht Villoro zunächst auf den traditionellen Begriff vom Wissen ein, um dann folgende neue Formulierung vorzuschlagen:

19 Zu Villoro vgl. das Kapitel "Conocimiento y Sabiduría", in: Pereda 1987.

S weiß, daß p, wenn und nur wenn 1. S glaubt, daß p und 2. wenn S objektiv ausreichende Gründe hat, zu glauben, daß p.²⁰

Villoro sieht den Vorteil seiner Definition in der Eliminierung der Wahrheitsbedingung. Diese führt nur dazu, daß man entweder der Versuchung der Gewißheit erliegt oder jede Definition unanwendbar wird: Niemand kann je mit absoluter Sicherheit etwas wissen, weil es nie eine Garantie dafür gibt, ob ein bestimmter Aussagesatz wahr ist. Im übrigen ist *Creer, saber, conocer* nicht nur eine Abhandlung über die reine Erkenntnistheorie. Sie überschreitet deren Grenzen hin zu einer Diskussion über die Weisheit, die Ethik des Glaubens und das Problem der Ideologie.

Alejandro Rossi ist nicht nur eine wichtige Person für die Philosophie im engeren Sinn, sondern auch für die mexikanische Kultur im allgemeinen. Der Aufsatzband *Lenguaje y Filosofía* (Sprache und Philosophie, 1969) ist eines der ersten Bücher, das der analytischen Philosophie in Lateinamerika einen großen Auftrieb gab. Der erste Aufsatz ist eine Abrechnung mit der Phänomenologie, aus der er ursprünglich kam. In den restlichen Kapiteln erörtert er mit beeindruckender Strenge und Brillanz Fragestellungen der Sprachphilosophie, so zum Beispiel Bertram Russells Theorie der Beschreibung und die Theorie der Eigennamen bei Ludwig Wittgenstein und John R. Searle. Der einzige Mangel dieses Buches besteht darin, daß Rossi - zumindest teilweise - nach dieser Arbeit den Bereich der Philosophie im strengen Sinne des Wortes verläßt. Trotzdem nehmen in seinen späteren Texten philosophische Überlegungen durchaus noch einen Platz ein, wie in einigen Essays aus dem Band *Manual del distraído* (Handbuch des Zerstreuten, 1978) und selbst in seinen Erzählungen. Eine direkte Auseinandersetzung mit philosophischen Themen erfolgte lediglich noch in seiner bemerkenswerten Abhandlung *Lenguaje y Filosofía en Ortega* (Sprache und Philosophie bei Ortega)²¹.

Fernando Salmerón beschäftigen vor allem drei Fragestellungen: die Moral, die Erziehung und die Bedeutung der Tradition. Zwischen den genannten Themen besteht in der Tat eine enge Verbindung: in der Moral stellt sich die Frage: Was sollen wir tun? Wie sollen wir unser Leben gestalten? Was soll ich werden? Die Antwort auf diese Fragen hängt von der Erziehung ab, die Lebensziele und -regeln bestimmt. Und weiter: Welchen anderen Sinn hätte die Erziehung, als uns schrittweise in eine Tradition zu integrieren? Am Begriff der Tradition festhaltend, wollte Salmerón teilweise ein Versprechen einlösen, das sein Lehrer Gaos seinerseits Ortega gemacht hatte: Er schrieb das wohl beste Buch über die frühen Ansätze in Ortegas Denken: *Las moce-*

20 Villoro 1982: 175.

21 Siehe Rossi u. a. 1984.

dades de Ortega y Gasset (Ortega y Gasset's Jugendjahre, 1959). In den sechziger Jahren verfaßte Salmerón neben Texten über die Erziehung auch Arbeiten über Husserl, Hartmann und Heidegger. 1971 veröffentlichte er *La Filosofía y las actitudes morales* (Die Philosophie und die moralischen Einstellungen) mit einer klaren analytischen Ausrichtung, auch wenn es phänomenologische Themen streift. Im letzten der drei Texte des Bandes, dessen Titel mit dem des Buches identisch ist, unterscheidet der Autor dezidiert zwischen einem weiteren Gebrauch des Begriffes 'Philosophie' als Weisheit oder Weltanschauung und in einer engeren Interpretation als eine bestimmte - analytische und theoretische - intellektuelle Arbeit, die sich geprägt von einer den Wissenschaften eigenen Energie, sehr unterschiedlichen Fragestellungen widmet.²² Später veröffentlichte Salmerón zwei weitere Bücher: *Ensayos filosóficos* (Philosophische Essays, 1988) und *Enseñanza y filosofía* (Lehre und Philosophie, 1991).

Dieser Phase der analytischen Philosophie möchte ich noch zwei weitere früh verstorbene mexikanische Philosophen hinzufügen:

1. Hugo Margain, dessen Schrift: *Racionalidad, lenguaje y filosofía* (Rationalität, Sprache und Philosophie) 1978 posthum veröffentlicht wurde.
2. Wonfilio Trejo mit *Fenomenalismo y realismo* (Phänomenalismus und Realismus, 1987), das ebenfalls nach dem Tode des Autors erschienen ist.

4. Der 'Einbruch des Archipels'

Es hieß, die Protagonisten der französischen Literatur seien die literarischen Bewegungen wie der Symbolismus, die 'Parnassiens', der Surrealismus und andere Ismen, wohingegen die Protagonisten der englischen Literatur Individuen, Schriftsteller sind. Wenn das stimmt, könnte man sagen, daß für die mexikanische Philosophie Mitte der achtziger Jahre die 'französische' oder kontinentale 'Phase' endete und eine 'englische' oder insulare begann. Der Marxismus als einer der 'großen Blöcke' verlor so sehr an Attraktivität, daß lediglich zwei oder drei wichtige Vertreter übrig blieben. Auch der 'lateinamerikanistische' und 'analytische Block' ist flexibler geworden, immer seltener läßt sich die Militanz vorfinden, die andere Ansätze ausschließt. So wird derjenige, der heute einen 'Analytiker' wie Hilary Putnam liest, sich

22 Salmerón 1971: 109.

nicht verpflichtet fühlen, gleichzeitig deswegen ein Werk der Kritischen Theorie eines Jürgen Habermas zu meiden und umgekehrt - gerade so wie es in der 'Zeit der Blöcke' üblich war. Die Darstellung der zeitgenössischen mexikanischen Philosophie erweist sich nun als ein schwieriges Unterfangen. Einerseits fehlt dem Autor, der in die aktuellen Phase der Philosophie Mexikos selbst involviert ist, die nötige Distanz, so daß er Gefahr läuft, kaum mehr als eine Namensliste anzufertigen, um jede Parteilichkeit zu meiden. Andererseits ist die 'Darstellung der unmittelbaren Gegenwart' eine Quelle von Fehleinschätzungen und Illusionen, so erwähnt man zu viele Namen, die binnen kurzem bedeutungslos werden und vergißt gleichzeitig diejenigen, deren Werke sich langfristig als dauerhafter erweisen werden. Aus diesem Grunde erachtete ich es für angemessen, die bisher gewählte Darstellungsweise an dieser Stelle abubrechen und im Anschluß mit einigen schematischen Beobachtungen fortzufahren, die auf die Mängel der mexikanischen und - wenn ich mich nicht irre - der lateinamerikanischen Arbeitsweise in der Philosophie im allgemeinen eingehen.

Zweiter Teil

Mit der bisherigen Darstellung wollte ich deutlich machen, daß die mexikanische Philosophie des 20. Jahrhunderts über außerordentlich interessante Persönlichkeiten und einige Abhandlungen verfügt, die es wert sind, gelesen und wiedergelesen zu werden. Allerdings gibt es einige Untugenden der Disziplin, die vielleicht sogar die hervorragenden philosophischen Leistungen bloßstellen. Werden diese Übel in dieser Darstellung übergangen, so entsteht ein unverhältnismäßig positives Bild. So lassen sich - wenn ich richtig sehe - drei anhaltende Mängel feststellen. Den ersten könnte man Zeloteneifer (*fervor sucursalero*) nennen: man lernt in der Jugendzeit einen oder mehreren Autoren bzw. eine Richtung kennen, und ein Leben lang besteht man darauf, gewisse Formulierungen immer wieder zu wiederholen. Das was geschrieben wird, wenn überhaupt geschrieben wird, sind staubige Abhandlungen, in einem unverständlichen Jargon abgefaßt, die dann noch von Universitätsverlagen aus falsch verstandener Ehrfurcht veröffentlicht werden. Beispielsweise wird von der universitären Linken die analytische Philosophie immer noch so kritisiert, als ob sie ihre neopositivistische Phase nicht überwunden hätte; oder es wird die 'Ontologie des Mexikanischen' verteidigt, als hätte es niemals Einwände gegen ihre Aussagen gegeben; oder man beharrt auf manchen marxistischen Thesen, als hätte die Geschichte dieses Jahrhunderts nicht

stattgefunden. Der Zeloteneifer entpuppt sich als eine Art Geistesfaulheit, die von einer Furcht vor jeglichem Wandel begleitet wird. Jene Furcht zwingt lediglich zu einer Rhetorik abgegriffener Floskeln: einem emphatischen Nein zum Zeitwandel und der minutiösen Pflege einer auf sich selbst bezogenen Phantasie.

Der zweite Mangel ist gewissermaßen Resultat der Reaktion gegen den ersten: 'Das Haus muß ausgelüftet werden' damit man auf der Höhe der Zeit ist. Wer unter uns noch nicht von einem Diktat der intellektuellen Mode in Versuchung geführt wurde, darf den ersten Stein werfen. Als Anhänger der französischen Mode hätten wir in den fünfziger Jahren auf den Teufel und auf Sartre geschworen, in den sechziger Jahren auf eine Wissenschaftlichkeit (die eher Science Fiction als Wissenschaft war) und auf den Strukturalismus. In den siebziger Jahren auf Althusser und dem zur Heiligen Schrift deklarierten *Das Kapital*, um dann in den achtziger Jahren eifrige Anhänger der foucaultschen 'Genealogie' und in den Neunzigern - vielleicht immer noch - der 'Dekonstruktion' zu sein.

Bei den Bewunderern der Angelsachsen ist die Haltung die gleiche, nur die Namen sind andere: Im Kielwasser von Carnaps neopositivistischer Philosophie hätte man in den fünfziger Jahren die Metaphysik abgelehnt, um sich in den Sechzigern dann an Oxford und der *Ordinary Language Philosophy* zu orientieren; in den Siebzigern hätte man mit Quine alles synthetisiert, so daß man sich damit auf neue Glaubensbekenntnisse von Kripke in den Achtzigern vorbereitet hätte, oder auf die heißen Romanzen mit den Kognitionswissenschaften der neunziger Jahre. Ähnliche Wendungen lassen sich auch bei den Liebhabern der deutschen Philosophie rekonstruieren: Wege, die voraussichtlich von Husserl oder einem anderen Phänomenologen bis Gadamer oder Habermas reichen. Auf jeden Fall sieht es so aus, als richteten sich die Veränderungen in der mexikanischen bzw. lateinamerikanischen Philosophie oder ganz allgemein in Philosophien, die außerhalb der großen Traditionen (deren Vehikel die französische, englische und deutsche Sprache ist) stehen, mit der gleichen Wahrscheinlichkeit nach der Mode, wie das bei Schuhen oder der Rocklänge der Fall ist. Alleine die treffende spanische Charakterisierung 'afán de novedades' (Neuigkeitssucht) ist schon Synonym für 'Oberflächlichkeit des Urteils' oder ganz einfach 'Frivolität': eine Theorie-Phantasie, die, da sie so zentrifugal geworden ist, zu schlichter Orientierungslosigkeit oder bloßen Wahnidee wurde. Ein Zeichen dafür ist, daß es bei Paradigmenwechseln zu keiner internen Diskussion unter denen kam, die die mexikanische Philosophie pflegten. So wechselten beispielsweise viele von der Phänomenologie und dem Existentialismus zur analytischen Philosophie über, ohne ihren Wechsel zu begründen. Zahlreiche Philosophen gaben den Althusserianismus vor kurzem auf, aber mir ist keine eizige interne Bewer-

tung bekannt, nicht eine Polemik gegen die Althussersche Epistemologie, die Monate vorher noch mit Eifer verteidigt wurde. Es wurden Artikel und Bücher verfaßt, die die Philosophie von Caso, Vasconcelos, Ramos, Gaos, Nicol, Zea und Villoro historisierend darstellen. Weitaus seltener sind wirklich kritische, wertende Auseinandersetzungen mit diesen Philosophen.²³

Der Appell, sich mehr auf sich selbst zu beziehen und weniger Zelotentum und Modesucht zu zelebrieren, überrascht folglich nicht. Leider verwandelt sich diese ehrliche Einladung sehr schnell in ein neues Übel: das Geschwätz eines 'nationalistischen Enthusiasmus' mit seinen offensichtlichen Auswirkungen: Übertreibungen (wie bei Vasconcelos und anderen) über das 'Mexikanische und Lateinamerikanische' oder dessen Herabsetzungen (wie bei Ramos). Hier ist die 'para-ontologische' Sprache nichts weiter als eine Maske, die einen spekulativen und damit unbegründeten Gehalt verdeckt, mit dem man heterogene Erscheinungsformen wie mexikanische Bauern aus Morelos, die Mittelklasse der mexikanischen Hauptstadt und noch viel weniger die urbane 'Elite' von Buenos Aires und die Arbeiter in Lima oder sogar die historischen Umbrüche (die Realitäten von 1910 sind nicht die gleichen wie 1992) nicht begreifen kann.

Vielleicht übertreibe ich etwas, aber nicht zu sehr. Wer einen weniger veröhnlichen Blick auf die Vergangenheit der mexikanischen Philosophie wirft und die mexikanischen Denker, zumindest die Mehrheit unter denen, die im ersten Teil aufgeführt wurden, danach überprüft, inwieweit bei ihnen die genannten Mängel auffindbar sind, wird vieles, von dem ich rede, wiederfinden. Dennoch wäre es wohl von größerem Interesse von jemandem, der nicht nur den Status des Beobachters einnimmt, sondern am philosophischen Leben Mexikos selbst teilnimmt, zu erfahren, wie man diese Defizite beheben kann. Zuerst einmal wäre es nützlich, die Maxime der Fakten, den Fetisch der Materialien anzuwenden, die Regel zu befolgen, zuerst Informationen zu sammeln, dann die Fehler zu kritisieren um schließlich das herauszuarbeiten, was erhaltenswert ist.

Bezugnehmend auf das intellektuelle Klima der mexikanischen Philosophie ist zu sagen, daß 'Zeloteneifer', 'Neuigkeitssucht' und 'nationalistischer

23 Der Gegensatz "historiar las ideas de" (etwa: die Ideen zu historisieren) vs. "llevar a cabo discusiones crítico-evaluativos con" (kritisch wertende Auseinandersetzungen mit (jemandem) durchführen) drückt im Prinzip zwei legitime Vorgehensweisen das Denken zu historisieren aus. Derselbe Gegensatz wurde vom Verfasser der vorliegenden Arbeit in einem anderen Kontext mit den Begriffen "historia explicativa" (etwa: erläuternde Geschichtsschreibung) vs. "historia argumentada" (etwa: argumentierende Geschichtsschreibung) bezeichnet. Man muß jedoch vorsichtig sein, damit man nicht eine Aufgabe mit der anderen verwechselt.

Enthusiasmus' relativ verbreitet sind. Außerdem wurde festgestellt, daß diese Haltungen Fetische sind, die es zu bekämpfen gilt. Aber die Maxime läßt noch folgende Frage zu: Welche Materialien lassen sich im Kampf gegen die Fetische retten? Mit anderen Worten: Welche wertvollen Erfahrungen drücken sich in diesen irrigen Haltungen aus? Bereits Aristoteles bemerkte, daß sich hinter jedem Übel eine mißverstandene Tugend verbirgt. Es ist daher an der Zeit zu hinterfragen, welche Tugenden in irrationaler Weise die genannten Sünden hervorbringen.

Wenn ich richtig sehe, dann hat der Zeloteneifer einen positiven Aspekt im Anspruch der Beständigkeit und dem Bedürfnis, sich selbst gegenüber treu zu sein, notwendige Grundlage der Tugend der Autonomie. Hinter dem 'Neuigkeitswahn' verbirgt sich Offenheit allem Anderen gegenüber, eine Gegenhaltung zu allem autistischen und provinziellen Denken und Tugend unseres Strebens nach Universalität unserer Urteile. Andererseits verweist der 'nationalistische Enthusiasmus' auf eine übertriebene und entstellte Primärerfahrung jedes Menschen: die Orientierung, Sorgen, Motivationen, Neigungen und primären Affekte äußern sich im Zusammenwirken mit der direkten sozialen und natürlichen Umwelt, oder anders ausgedrückt: die Tugend der Solidarität entsteht notwendigerweise im Kontext mit dem, was einem unmittelbar am nächsten ist. Ein banales Beispiel dafür ist die Erfahrung, daß ein Mensch in der Regel eher Solderität zu einem kranken Kind oder zu den Opfern einer Katastrophe in seiner Region, oder seinem Land empfindet, als zu einen unbekannten Kranken oder zu Opfern einer Katastrophe in einem fremden Land. Die Solidarität wird zu einer Pseudosolidarität, sobald sie Ausschließlichkeitscharakter annimmt und der Ausgeschlossene Gegenstand von Angriffen und Aggressionen ist. Der Primärimpuls der Solidarität degeneriert dann von einem einschließenden zu einem ausschließenden Mechanismus.

Mit aller Vorläufigkeit und Vorsicht ließe sich abschließend folgendes in Bezug auf das philosophische Leben in Mexiko festhalten: Die Tugenden der Autonomie, Universalität und Solidarität haben, so glaube ich mit gewisser Naivität sagen zu können, folgende Auswirkungen auf das philosophische Leben Mexikos: Die Philosophie kann nur dann fruchtbar sein, wenn ihre Vertreter weniger Minderwertigkeitsgefühle vor den großen Namen der Gegenwart oder der Vergangenheit haben; sich mit den Fragestellungen eigenständig auseinandersetzen; den Mut haben, ihre eigenen Gedanken zu entwickeln, unabhängig davon, ob sie von irgendeiner Autorität unterstützt werden; aber auch gleichzeitig offen gegenüber Gesprächspartnern sein, egal wie groß die räumliche und zeitliche Entfernung ist; gleichzeitig muß man so etwas wie eine epistemologische Solderität lernen, die Fähigkeit zur Diskussion mit denen, die einem am nächsten sind.

Dagegen wird man einwenden: wozu soll etwas Unvermeidliches in eine Tugend verwandelt werden? Die Antwort fällt nicht schwer, wenn man daran denkt, daß es nicht zu unserer intellektuellen Gewohnheit gehört, mit denjenigen zu theoretisieren, die man Tag für Tag trifft. Von Kindesbeinen an lernt man ohne direkten Gesprächspartner zu argumentieren. Das ist ein radikaler Fehler. Sicher kann jeder sich mittels Studium die gesamte Geistesgeschichte aneignen. Es ist aber auch wahr, daß die philosophische Tradition in spanischer Sprache dürftig ist. Allerdings wird weder die Geringschätzung, und noch viel weniger die als Apologie kaschierte Geringschätzung dazu beitragen, diese Mißstände aufzuheben. Übrigens: Wenn wir uns nicht selbst Gehör schenken, wer wird es dann tun?

Literatur

Frost, Elsa Cecilia (1988):

"Samuel Ramos y la filosofía del mexicano", in: Abelardo Villegas u. a.: *La filosofía en México*, Tlaxcala.

Gaos, José (1982):

Obras completas XII: De la filosofía, México D. F.

Krauze de Kolteniuk, Rosa (1985):

La filosofía de Antonio Caso, México D. F.

Krauze, Enrique (1976):

Caudillos culturales en la Revolución Mexicana, México D. F.

Nicol, Eduardo (1965):

Los principios de la ciencia, México D. F.

Pereda, Carlos (1987):

Debates, México D. F.

Ramos, Samuel (1934):

El perfil del hombre y la cultura en México, México D. F.

Romanell, Patrik (1954):

La formación de la mentalidad mexicana, México D. F.

Rossi, Alejandro u.a. (1984):

José Ortega y Gasset, México D. F.

Salmerón, Fernando (1971):

La filosofía y las actitudes morales, México D. F.

Salmerón, Fernando (1990):

"Introducción a la filosofía de Gaos," *Dianoia* 36.

Salmerón, Fernando (1991):

"Notas sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina", *Isegoría* 3.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1973):

Filosofía de praxis, México D. F.

Vasconcelos, José (1967):

Indología, México D. F.

Vera y Cuspinera, Margarita (1979):

El pensamiento filosófico de Vasconcelos, México D. F.

Villegas, Abelardo (1979):

La filosofía de lo mexicano, México D. F.

Villegas, Abelardo (1985):

Autognosis, el pensamiento mexicano en el siglo XX, México D. F.

Villegas, Abelardo u. a. (1988):

La filosofía en México, siglo XX, Tlaxcala.

Villoro, Luis u.a. (1968):

"Sentido actual de la filosofía en México", *Revista de la UNAM* 22, 5.

Xirau, Ramón (1976):

"Los filósofos españoles transterrados", *Estudios de la historia de la filosofía en México*, México D. F.

Zea, Leopoldo (1953):

América como conciencia, México D. F.